

# PARA UN PENSAMIENTO DE LA CRISIS Y DE LA CRÍTICA: APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS DE LA PLASTICIDAD DIALÉCTICA

A THOUGHT ABOUT CRISIS AND CRITIQUE:  
CONTEMPORARY APPROACHES OF DIALECTIC PLASTICITY

**LORENA SOUYRIS OPORTOT**

Ecole Normale Supérieure, París, Francia  
69 avenue du Général Leclerc 75014, París  
[loreoportot@gmail.com](mailto:loreoportot@gmail.com)

## RESUMEN

El presente artículo reflexiona sobre la categoría de plasticidad en Catherine Malabou, a partir de la relación semántica y etimológica crisis/crítica. Por una parte, se analizará cómo aquella articulación permite indagar en la formación de la conciencia subjetiva, particularmente, en la figura de la conciencia desventurada donde se localiza el momento escéptico así como su estatuto de examen, tal como lo entiende Hegel. Por otra parte, tomando las reflexiones sobre el pensamiento psicoanalítico que desarrolla Malabou, se propondrá articular la noción de plasticidad, de dialéctica y el binario crisis/crítica para pensar la forma subjetiva contemporánea. En resumen,

se analiza la obra de Catherine Malabou a la luz de un modo de pensar una forma crítica, pero no solo desde el desgarramiento del momento escéptico de la conciencia, sino también del trabajo negativo de la destrucción propia a la plasticidad y cómo este modo de pensar permite abordar el síntoma de la crisis actual.

**Palabras claves:** *plasticidad, crisis/crítica, conciencia, dialéctica, inconsciente.*

#### ABSTRACT

This article reflects on the category of plasticity in Catherine Malabou, from the semantic and etymological relationship crisis / criticism. On one hand, it will be analyzed how that articulation allows us to investigate the formation of subjective consciousness, particularly in the figure of the hapless conscience where the skeptical moment is located as well as its examination status, understood by Hegel. On the other hand, taking the reflections on the psychoanalytic thought developed by Malabou, it will be proposed to articulate the notion of plasticity, dialectic and the binary crisis / critical to think of the contemporary subjective form. In summary, the work of Catherine Malabou is analyzed in the light of a way of thinking a critical way but, not only from the tearing of the skeptical moment of consciousness, but also from the negative work of self-destruction to plasticity and how this way of thinking allows to address the symptom of the current crisis.

**Keywords:** *Plasticity, Crisis/Criticism, Conscience, Dialectic, Unconscious.*

Recibido: 25/06/2018

Aceptado: 27/08/2018

## I. INTRODUCCIÓN

La idea de plasticidad y de dialéctica de Catherine Malabou surgen después de que la autora analizó los modos de pensamiento en Hegel, a saber, qué es lo que interrogan y cómo se ofrecen a un movimiento de lo incondicionado en el sistema hegeliano. En tal sentido, Malabou recoge algunas categorías de la filosofía hegeliana para desarrollar lo que ella entiende por plasticidad. En efecto, en su libro *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, la autora consagra su análisis sobre el estatuto de la plasticidad para rendir cuenta de la noción de porvenir y, a partir de ahí, elaborar el concepto de plasticidad, tal como ella lo señala, en la “potencia de formación de su propio contenido” (24).

Desde esta perspectiva, analizaré algunos puntos claves del pensamiento hegeliano para dar cuenta del proceso dialéctico y el lugar lógico del concepto de escepticismo, como condición para establecer y precisar la categoría de plasticidad en Malabou, y luego establecer la correspondencia con el binario crisis/crítica.

En primer lugar, el ‘examen’ del movimiento de lo incondicionado en la filosofía de Hegel, particularmente en la *Ciencia de la lógica*, toma la marcha de su reflexión –en cuanto ella se ofrece como obra del entendimiento que separa y fija las determinaciones produciendo un concepto determinado y abstracto (lógica objetiva: doctrina del ser y doctrina de la esencia)– en la medida en que aquello que el ‘examen’, como reflexión, inscribe es justamente el desplazamiento de retorno y de pérdida en los momentos de despliegue de la especulación que culmina en la razón (lógica subjetiva o doctrina del concepto). Del mismo modo, en dicha actividad el momento de negatividad aparece y determina el método de su pensamiento, a saber, el automovimiento interior de la lógica en la conciencia, lo que daría lugar a la figura escéptica.

Ahora bien, para profundizar y especificar lo anterior, explicaré la palabra ‘examen’ como una noción que hace referencia al concepto de escepticismo, que Hegel toma de la tradición griega (*skeptēsqai*) y no de la tradición latina que quiere decir ‘duda’. Citando a Bertrand Quentin, “En

efecto, si el término ‘escéptico’ no está solamente ligado etimológicamente a la idea de duda pero a la idea de examen es que él puede también representar esta dinámica interna al conocimiento nombrado dialéctico”<sup>1</sup> (8), la idea de examen alude a la figura del escepticismo cuya posición lógica, dentro del movimiento especulativo, remite al momento de negatividad. El escepticismo es el momento que permite el motor dialéctico toda vez que la actividad de la especulación se despliega como un recorrido de sus mismos momentos de reflexión, es decir, de curvarse, de plegarse y de desplegarse, en los cuales se produce un modo de darse forma, pero al mismo tiempo de dar forma reflexiva en la figura de la autoconciencia.

En tal sentido, el momento del examen escéptico implica un proceso de superación negativa hacia el fin del automovimiento interior del despliegue de la conciencia en la razón, en la cual la figura del modo escéptico es, más bien, su momento trágico de negatividad en el desplazamiento dialéctico de la autoconciencia. En otras palabras, es el punto del juego de fuerzas contradictorias que funcionan mediante un ejercicio plástico destructor donde opera el momento del examen escéptico.

La autoconciencia escéptica experimenta en las mutaciones de todo cuanto trata de consolidarse para ella su propia libertad como una libertad que ella misma se ha dado y mantenido; la autoconciencia escéptica es para-sí esta ataraxia del pensamiento que se piensa a sí mismo, la inmutable y verdadera certeza de sí misma. Esta certeza no brota de algo ajeno que haga derrumbarse en sí misma su múltiple desarrollo, como un resultado que tuviera tras de sí su devenir, sino que la conciencia misma es la inquietud dialéctica absoluta, esa mezcla de representaciones sensibles y pensadas cuyas diferencias coinciden y cuya igualdad se disuelve también de nuevo, ya que es ella misma la determinabilidad con respecto a lo desigual. Pero precisamente por ello, esta conciencia, en realidad, en vez de ser una conciencia igual a sí misma, solo es confusión fortuita, el vértigo de un desorden que se produce

---

<sup>1</sup> En effet, si le terme “sceptique”, (skeptikh) n’est pas seulement lié “étymologiquement à l’idée de doute mais à l’idée d’examen” (skeptēsqai), c’est qu’il peut aussi représenter cette dynamique interne à la connaissance nommée dialectique.

constantemente, una y otra vez. Y dicha conciencia es esto para sí-misma, pues ella misma mantiene y produce esta confusión en movimiento [...] es la negatividad de todo lo singular y de toda diferencia. De esta igualdad consigo misma o más bien en ella misma recae en aquel estado contingente y en aquella confusión, pues precisamente esta negatividad en movimiento solo tiene que ver con lo singular [...] ella misma entraña la conciencia doble y contradictoria de lo inmutable y lo igual como de lo contingente y desigual consigo misma. Pero mantiene disociada esta contradicción de sí misma y se comporta hacia ella como en su movimiento puramente negativo. (Hegel, *La fenomenología* 126-7)

Por ende, y estableciendo el vínculo con la modalidad del examen de acuerdo con el estudio de Quentin en *Hegel et le scepticisme*, Hegel toma el concepto de escepticismo antiguo para analizar sus modos o tropos que son sinónimos de argumentos tipo. De esta manera, los modos escépticos operan como reagrupamiento de argumentos que sirven como contraargumentos frente a posiciones filosóficas dogmáticas que afirman el ser y la verdad.

Para profundizar, y siguiendo las lecturas de Quentin del libro de Hegel *La relation du scepticisme avec la philosophie suivi de l'essence de la critique philosophique*, existen diez modos escépticos antiguos. No me detendré a explicar cada uno de ellos, pues se aleja del núcleo argumentativo, sin embargo, especificaré que, para Hegel, el octavo modo, que plantea la noción de relación, sintetiza y contiene el resto de los tipos o modos escépticos. El octavo modo “La relatividad de toda cosa” plantea que el principio de relatividad concierne al tema de la relación entre las cosas.

Al tema de la forma, Sextus destaca él mismo que se pueden llevar todos estos tropos a tres. El primero se refiere a la diversidad del sujeto que juzga, el otro al objeto juzgado y el tercero a los dos [...] Sextus remarca, y yo sostengo lo que él dice, que el octavo tropo es el más extensivo, pues tiene que ver con el hecho de que todo lo que es finito está condicionado por otra cosa o que cada cosa está en relación con otra cosa [...] por una parte, él apunta a la relación

en general o al hecho de que todo lo real está condicionado por otro y en esta medida él expresa un principio de la razón<sup>2</sup>. (Hegel, *La relation* 51)

Por consiguiente, una relación recíproca se da en la existencia del pensamiento y de las cosas, de suerte que la relación misma tiene una existencia. Así, la relatividad inscrita en la relación de todo pensamiento es una determinabilidad, la más interior y la más esencial, que moviliza el devenir y la relación recíproca.

De manera general, entonces, lo que subyace a los diez modos escépticos, contenidos en el octavo modo, permite comprender las nociones de contenido y de forma. Por una parte, el contenido está en relación con el ser mostrando solamente el cambio, a saber, acogerse el hecho de ser-otro de sí-mismo, la inestabilidad de su aparición. Por otra parte, la forma revela un pensamiento aún inexperimentado que requiere darse-forma, por lo que no apunta aún a la multiplicidad de sus formas.

En este sentido, si para Hegel lo relacional es la relación misma, entonces los términos en general son abstracciones simples porque lo que es concreto es la relación. En consecuencia, la relación es la mediación (*Vermittlung*) donde el contenido es determinado por la forma y su modo de expresión es mediante la escisión que gobierna toda la esfera de la doctrina de la esencia en su libro *La ciencia de la lógica*, pero también es lo que gobierna la actitud filosófica en contra del dogmatismo de la conciencia del sentido común que se atiene a lo dado.

Hegel insiste en el hecho de que el escepticismo se ha caracterizado como una doctrina de la duda. Sin embargo, el escepticismo no es sinónimo de duda ya que la duda, según Hegel, es lo opuesto del reposo y consiste en oscilar entre dos o varios términos por lo que la duda no reposa ni en

<sup>2</sup> Au sujet de la forme, Sextus remarque lui-même qu'on peut ramener tous ces tropes à trois, l'un se réfère à la diversité du sujet qui juge, l'autre à l'objet jugé et le 3eme à tous les deux. [...] Sextus fait remarque et moi je soutiens ce qu'il dit, que le 8ve trope est le plus étendu, car il a trait au fait que tout ce qui est fini est conditionné par autre chose ou que chaque chose est en relation avec un autre. [...] pour une part il vise la relation en général au le fait que tout réel est conditionné par un autre et dans cette mesure il exprime un principe de la raison.

un término ni en otro. Al contrario, para Hegel, el escepticismo reposa en un término y/o en el otro, ya que es indiferente para con un término como para con el otro. Así, el escepticismo antiguo busca los obstáculos del pensamiento a través de los juicios y, por ende, del examen crítico. Dicho de otro modo, la definición clave del escepticismo, para Hegel, es que las cosas cambian, se transforman y se dan forma en su devenir. Por lo tanto, ellas *son* en su cambio y su ser como su no-ser se ponen de modo semejante y simultáneo.

En resumidas cuentas, establecer pues que todo es cambio quiere decir que la esencia de toda cosa es suprimida escépticamente, por lo que la negatividad de toda determinación constituye la característica del escepticismo tal como lo entiende Hegel, ya que este modo revela las contradicciones del pensamiento y lo que constituye la vida del concepto. Pero también, es la dialéctica en su exhibición donde cada afirmación contiene su negación, su contradicción y su plasticidad, lo que posibilita que el movimiento del pensamiento tome conciencia de lo negativo, de la superación/supresión.

De esta manera, Hegel ve en los modos escépticos antiguos la libertad de negar lo dado dogmático, las certezas, de manera que el sujeto pueda participar en la propia configuración de su saber, de su verdad y de su mundo, cuyo precio es el dolor que experimenta del conflicto, de la crisis y del desgarro de las incertidumbres que se le presentan. He aquí, el vínculo con el tema de la crisis/crítica.

En este orden de ideas, retomo las reflexiones de Malabou, quien en *El porvenir de Hegel* elabora un análisis de la noción de plasticidad a propósito del concepto de temporalidad, donde subyace la categoría de dialéctica. Ahí, plantea una problemática que tiene que ver con la noción de tiempo en sus diversas manifestaciones, primero, escudriñando en su etimología a propósito de la idea de porvenir –palabra anunciada en el título del libro–, para proponer que el tiempo, a saber, el porvenir que siempre adviene en su presente absoluto estaría formado por su propia plasticidad:

Al conferir a la plasticidad una posición intermedia entre el “porvenir” y la “temporalidad”, el título *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad*,

*dialéctica* anuncia que la plasticidad será abordada como la instancia que forma el porvenir y el tiempo en la filosofía de Hegel, es decir, que forma la relación entre ambos y que organiza el proceso dialógico de su mutua información. (*El porvenir* 24)

Por lo tanto, la estructura de dar forma al porvenir, en el modo dialéctico del movimiento, tiene que ver, por una parte, con formar el concepto mismo de plasticidad en su proceso de transformación, cuyo desplazamiento va desde un “coger a un comprender” (24) lo que permite develar que la noción de plasticidad se manifiesta como una constitución que organiza su “condición de inteligibilidad” (24). Por otra, aquella manera de dar forma al significado de plasticidad comprende una fuerza en la constitución de su mismo contenido, en el sentido de que lo que encierra aquel contenido del concepto de plasticidad es la energía relacional dialéctica entre el porvenir y la temporalidad. Por lo tanto, el estatuto del porvenir ya no será comprendido por Malabou como un instante del tiempo ligado a un futuro, ni tampoco como una determinación del ahora subyacente a lo que anuncia el por-venir. Sino, más bien, lo que señala la autora es un desborde de advenir en el por-venir mismo que definirá a la categoría de plasticidad.

A este respecto, la obra de Catherine Malabou retoma el método hegeliano para indagar en la especificidad de la noción de porvenir ahí donde hace referencia a la paciencia de la plasticidad tal como ella se manifiesta, no solo como expresión de la actividad especulativa y su forma de exposición que encarnaría *el modo de ser de la filosofía* (33) y que, a mi modo de ver, es la forma del examen escéptico, sino además que, en dicha actividad, aparece una autodeterminación en tanto proceso de la relación relacional entre la sustancia y el accidente, a saber con aquello que va sucediendo en su permanencia. Por consiguiente, la plasticidad es tomada como algo accidental.

En efecto, en su libro *Ontologie de l'accident. Essai sur la plasticité destructrice*, la autora plantea que la ontología –si bien está determinada por una historia que la ha definido como esencial necesaria– contiene también un momento de azar contingente que es preciso considerar para examinar



las transformaciones inscritas en una identidad ya herida, ya deteriorada o, si se quiere, una identidad escindida de la subjetividad. En tal sentido, la propuesta de Malabou permite mantener una relación entre el azar y el pensamiento que moviliza una improvisación existencial absoluta que cohabita con el por-venir precisamente en la forma de lo *inesperado* (27) y que daría forma a una subjetividad nacida del accidente, lo que permite reconocer, según Malabou, que se trataría de fenómenos contingentes de plasticidad destructiva.

La mayoría de las veces, las vidas siguen su camino como los ríos. A veces, salen de su cama, sin que ningún motivo geológico, ningún trazado subterráneo, permita explicar esta crecida o este desborde. La forma repentinamente marginal, desviada de estas vidas es de una plasticidad explosiva<sup>3</sup>. (Malabou, *Ontologie* 10)

En su planteamiento, Malabou consagra al accidente un estatuto ontológico que permite comprender que la plasticidad ocurre en la forma subjetiva, cuyo despliegue no es sino a partir de un trabajo negativo de la destrucción. Ahora bien, cabe preguntarse ¿cuál es esta forma subjetiva? Primero, partiré señalando la especificidad de la plasticidad en el pensamiento para luego indicar cómo toma cuerpo en esta forma subjetiva. Sucede pues, que la plasticidad en su significación, a mi modo de entender, quiere decir hacer confluír lugares dentro de la circulación contradictoria de una especificidad conceptual. Desde este punto de vista, el acceso a una comprensión conceptual de la plasticidad, a saber, a la forma que va significando y tomando —en su mismo acto— su forma y cuya *figura* (esta noción entendida según el despliegue de las figuras de la conciencia en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel) siempre contiene su opuesto, es decir, su desfigurado, reproduce igual oposición en el modo no solo de la contradicción, sino más aún de la destrucción.

---

<sup>3</sup> Le plus souvent, les vies vont leur chemin comme les fleuves. Parfois elles sortent de leur lit, sans qu'aucun motif géologique, aucun tracé souterrain, ne permette d'expliquer cette crue ou ce débord. La forme soudainement déviante, déviée, de ces vies est de plasticité explosive.

De esta manera, en el tratamiento, por cierto lógico, de la forma de la plasticidad subsiste una exigencia interna que rinde cuenta de una estructura relacional que se inscribe como un devenir que se funda en la negatividad. Por lo tanto, esta forma figural hace de su destrucción, es decir de su experiencia del desgarramiento interno, un equilibrio entre la recepción y la donación de la forma que interroga siempre la formación (*bildung*) del origen de dicha interioridad conflictual, a saber, de su negatividad.

La plasticidad es concebida como una suerte de trabajo de escultura natural que forma nuestra identidad, que se modela con la experiencia y hace de nosotros los sujetos una historia, una historia singular, reconocible, identificable, con sus acontecimientos, sus blancos, su futuro. No se le ocurriría a nadie entender bajo la fórmula de “plasticidad cerebral” por ejemplo el trabajo negativo de la destrucción<sup>4</sup>. (*Ontologie* 10-1)

En efecto, este modo de poner en marcha la plasticidad de ambos conceptos –la recepción y la donación– reconoce que, en la destrucción o disolución o, más aún en la *Aufhebung* del proceso dialéctico, la noción de forma/figural se sustrae apareciendo, en su opuesto, como lo desfigurado.

Malabou insiste en el hecho de que la figura de lo plástico tiene su especificidad en la movilidad del contenido especulativo y de su forma de exposición. En tal sentido, pues, aquel contenido especulativo expresa un ejercicio de donación particular de la forma que, al mismo tiempo, recibe su razón formadora universal del concepto. Así, “La plasticidad aparece como un proceso de información mutua de lo universal y lo particular, del cual resulta esta singularidad que es la individualidad ejemplar” (*El porvenir* 34).

Cabe destacar que, en términos lógico-ontológicos, el contenido especulativo considera la exposición de lo universal y de lo particular

<sup>4</sup> La plasticité est conçue comme une sorte de travail de sculpture naturel qui forme notre identité, laquelle se modèle avec l’expérience et fait de nous les sujets d’une histoire, d’une histoire singulière, reconnaissable, identifiable, avec ses événements, ses blancs, son futur. Il ne viendrait à l’idée de personne d’entendre sous la formule de “plasticité cérébrale” par exemple le travail négatif de la destruction.

como un proceso de autodeterminación, cuyo pasaje en la relación entre la sustancia/sujeto y el accidente no es sino el movimiento de negación de sí-mismo que inscribe la “actividad-de-la-forma” (*El porvenir* 35). Por lo tanto, es el acto de la actividad lo que confirma el estatuto de la plasticidad en lo que tiene de recepción y de donación que cede, a su vez, la forma/figural que, en mi opinión, es la forma escéptica tal como la entiende Hegel a propósito del examen y la forma de la relación.

Ahora bien, citando a Malabou en su texto *El porvenir de Hegel*, ella plantea que “esta ‘actividad’ da testimonio de la plasticidad de la sustancia, tanto de su capacidad de recibir como de formar su propio contenido” (36). Desde esta perspectiva, desarrolla un análisis extremadamente interesante en el sentido de cómo la plasticidad, que es de suyo dialéctica, toma cuerpo en la forma de la contradicción y su proceso de autodeterminación cuyo resultado es, por una parte, la particularidad determinada y, por otra, su desvanecimiento en el elemento de lo universal.

El movimiento de la auto-determinación es, efectivamente, el principio del proceso dialéctico. Su energía nace de la tensión contradictoria entre la mantención de la determinación particular y su disolución en lo universal [...] El proceso dialéctico es plástico, en la medida en que articula en su curso la inmovilidad plena (la fijeza), la vacuidad (la disolución) y la vitalidad del todo como reconciliación entre ambos extremos, como una conjugación de la resistencia (*wilderstand*) y la fluidez (*flüssigkeit*). El proceso de la plasticidad es dialéctico, en cuanto las operaciones que lo constituyen son contradictorias: la toma de forma y la aniquilación de toda forma, la emergencia y la explosión. (36-7)

Por lo tanto, la aparición y la explosión de la forma no son sino el paso de la figura a lo des-figurado en la medida que ahí se re-traza la experiencia que esta figura hace de su desgracia, es decir, de su experiencia del desgarro interno que interroga siempre la formación (*bildung*) del origen de dicha interioridad conflictual y, por cierto, plástica.

A este respecto, la modalidad de la figura debe comprenderse sobre un fondo de construcción plástica pero también de sacrificio, de una inquietud

de-sí donde el sí es justamente la forma y el movimiento de una relación a-sí que implica un ir y venir a-sí y en-sí. Por lo tanto, la plasticidad no es sino la forma/figural de-sí y para-sí en lo que tiene de desgarradura como de des-figurado, es decir, de la des-formación y del sacrificio de la separación que permite, a su vez, la formación del porvenir mediante la relación entre la dialéctica y la temporalidad del devenir inscrito ahí.

La construcción plástica no tiene lugar sin una cierta negatividad [...] la construcción es pues equilibrada por una forma de destrucción. Lo admitimos. El hecho de que toda creación no pueda tener lugar que al precio de una contraparte destructiva es una ley fundamental de la vida. Ella no contradice la vida, sino más bien la hace posible [...] Una vez más, este tipo de destrucción no contradice la plasticidad positiva, ella es la condición. Ella sirve de nitidez y de potencia de la forma alcanzada. [...] la potencia explosiva, destructiva y desorganizada, por tanto virtualmente presente en cada uno de nosotros, susceptible de manifestarse, de tomar cuerpo o de actualizarse en todo momento no ha jamás recibido ningún nombre en ningún dominio que este sea. El poder del *plasticage* ontológico y existencial de la subjetividad y de la identidad no ha jamás él mismo recibido identidad<sup>5</sup>. (Malabou, *Ontologie* 11-2)

A este respecto, entonces, la plasticidad es la dialéctica en su proceso lógico de la forma/figura en lo que le está aconteciendo. Dicho de otro modo, el estatuto del acontecimiento, en su relación con la plasticidad, es el modo en que se da el tiempo en sus momentos diferenciadores, simultáneos y dentro de un suceder. Visto desde esta perspectiva, Malabou está pensando en una

<sup>5</sup> La construction plastique n'a pas lieu sans une certaine négativité. [...] la construction est donc contrebalancée par une forme de destruction. On l'admet. Le fait que toute création ne puisse avoir lieu qu'au prix d'une contrepartie destructrice est une loi fondamentale de la vie. Elle ne contredit pas la vie mais plutôt le rend possible. [...] Encore une fois, ce type de destruction ne contredit pas la plasticité positive, il en est la condition. Il sert la netteté et la puissance de la forme réussie [...] La puissance explosive, destructrice et désorganisatrice, pourtant virtuellement présente en chacun de nous, susceptible de nous manifester, de prendre corps ou de s'actualiser à tout moment, n'a jamais reçu aucun nom dans aucun domaine que ce soit. Le pouvoir de plastiquage ontologique et existentiel de la subjectivité et de l'identité n'a jamais lui-même reçu d'identité.

plasticidad que se expresa, temporal y dialécticamente, en el accidente y desde ahí en la forma subjetiva en tanto esta se conserva en aquello que le está ocurriendo, a saber, con lo que le acaece. En consecuencia, la comprensión de la temporalidad, plasticidad y porvenir desarrollada por Malabou le otorgan a esta tríada la manifestación de un “ver-venir” (*El porvenir* 38) en lo que tiene de certeza de lo que acaece, pero también en lo que tiene de incertidumbre. Es así que aparece o, más bien, se muestra fenoménicamente el cambio, el despliegue accidental, fruto de acontecimientos que se revelan a la subjetividad provocando su deserción, el alejamiento de ella misma, deviniendo un sujeto extraño de sí, que, al mismo tiempo, vive un proceso de crisis que lo obliga a poner en marcha su juicio crítico.

Sobre la base de las ideas expuestas, cabe preguntarse ¿cómo pensar una forma crítica en el sujeto contemporáneo, desde el desgarró que conlleva la ruptura transformadora inscrita en la categoría de plasticidad, en tiempos de crisis actual? Desarrollar una respuesta acabada no es el objetivo de este artículo; sin embargo, dicha interrogante gira en torno a la siguiente hipótesis: sostengo que el tema de la crítica involucra una posición subjetiva que ha devenido dialécticamente en el síntoma de una crisis, lo que moviliza, a su vez, que la crisis misma sea un resultado destructor de dicha crítica. Será a partir de aquella interrogante ligada a esta hipótesis que girarán los ejes de reflexión de este artículo.

Para comenzar, se examinarán las nociones de crisis/crítica como dos momentos de un mismo tiempo dialéctico. Finalmente, se problematizará cómo examinar escépticamente la posición subjetiva de esta época, en tanto efecto y anticipación de la destrucción transformadora que mueve la potencia relacional arraigada en la plasticidad, que permita a su vez una reflexión sobre el pensamiento psicoanalítico ligado a la aniquilación, la separación y el accidente tal como señala Malabou y tal como lo describe Lacan a propósito del síntoma y que, a mi juicio, permite comprender la formación subjetiva definida como crisis que confirma su autocrítica.

## 2. EL MOMENTO DIALÉCTICO: PASAJE DEL ESTADO CRÍTICO AL ACTO CRÍTICO

Con el objeto de analizar el tratamiento reflexivo del movimiento dialéctico en su temporalidad lógica y de autodiferenciación en relación con el rendimiento de la plasticidad —en lo que tiene de dar y recibir forma—, indagaré en otra caracterización de la plasticidad en su potencia de aniquilamiento de toda forma. En tal sentido, se dirá que en el pensamiento existe una forma racional que permite una movilidad dialéctica donde aparece el juicio, cuyo soporte de inscripción está mediado por la diferencia nominal crisis/crítica. Para profundizar, señalaré que la noción de crítica —en su sentido filológico— viene de la misma raíz etimológica que el concepto de crisis. Por una parte, la palabra crítica proviene del griego *κρίσις* que significa juicio, decisión y del verbo *krinein* que quiere decir ‘yo decido, yo separo, yo juzgo’<sup>6</sup>. Por su parte, la noción de crisis, derivada del griego *krisis*, también apela a decisión y de igual forma viene del verbo *kríno*, por lo que designa el momento en que se produce un cambio muy marcado, que llega a ser destructor, en algo o en una situación<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> kritikoz h, on: capable de penser, de décider; critique, décisif (pahse d’une maladie) - n, -CRIN- to kritikon, ou: faculté de penser, discernir; art de juger. (De Clercq, *Dictionnaire etymons grecs et latins du vocabulaire scientifique français*, en [www.Lexilogos.com/grec-ancien-dictionnaire.htm](http://www.Lexilogos.com/grec-ancien-dictionnaire.htm)). También puede verse como: krisix, h 1) = etasix, judicatio; 2) = dich, judicium 3)= en th iatzich crisis. crithz = 1) judex, - icis, a 2) arbiter, tri, a. criticoz, h, on, judicandi; criticus. criticvz, cum juicio. (Chrestos M. Adamantios, (1908). *Lexikon Helléno-Latinikon*).

<sup>7</sup> CRITIQUE: subst. Fém., Kritik: E. critique et surtout au sens B, criticism ; I. Critica. Primitivement (de crinw: juger) la partie de la logique qui traite du jugement. “Critica, pars dialecticae de judicio, quasi judiciaria.” Gocleneius, 492a, (il n’indique que ce sens et celui de “in que morbi judicium seu crisis”) A. “Examen” (destaco en comillas la palabra “examen” pues alude y conecta, para el caso del argumento de este artículo, con las etimologías crisis/crítica) d’un principe ou d’un fait, en vue de porter à son sujet un jugement d’appréciation. Il y a spécialement une critique d’art (esthétique) et une critique de la verite (logique). Elle est définie par Kant en ce sens large. On appelle en ce sens esprit critique celui qui n’accepte aucune assertion sans s’interroger d’abord sur la valeur de cette assertion, soit au point de vue de son contenu (critique interne), soit au point de vue de son origine (critique externe). B. En restreignant ce sens au jugement défavorable, on appelle critique, soit une objection ou une désapprobation portant sur un point spécial, soit une

Dado que en la introducción he indicado –teniendo en cuenta los estudios de Malabou respecto de una ontología del accidente– que la subjetividad nace del accidente, pero también que el proceso de formación subjetiva viene experimentado no solo por acontecimientos que provocan un desgarramiento fruto de traumatismos que desvían, de una forma plástica, la trayectoria de vida, sino también por la destrucción interna en el elemento del pensamiento, sostengo que el juicio crítico tiene que ver con aquellas condiciones ontológicas de dicha formación subjetiva en lo que tiene ella de conciencia-de-sí ligada, en cierta manera, a un estatuto comprensivo. La interpretación de dicha posición subjetiva se cumple en el ejercicio del juicio crítico, a la vez que en la forma de experimentar el desgarramiento de lo otro-de sí en la relación consigo misma de aquella posición.

Para avanzar más en el asunto y articularlo con la noción de crítica o, más bien, cómo aparece el juicio crítico en el momento del desgarramiento o del aniquilamiento de toda forma, cabe señalar que existe un relato en los seres conscientes de ellos-mismos que se produce no solo en términos de identificación a sí-mismos, sino también por la instauración subjetiva entre el desarrollo de sí y la constitución del progreso de los contenidos conceptuales en el seno del proceso de experiencia. De tal suerte, que en dicha instauración, lo que se experimenta siempre está mediado por riesgos y sacrificios. Ahora bien, aquel relato presupone una concepción de-sí y una concepción de los otros en tanto sí-mismos. Sin embargo, cabe preguntarse ¿qué es un sí, es decir, ser un sí o un *para* sí-mismo? Incluso ¿qué significa el hecho de que lo que sea este sí sea alguna cosa para alguien?

---

étude d'ensemble visant à réfuter ou à condamner un ouvrage. Ce sens, bien qu'il appartienne surtout à la langue courante, se rencontre en philosophie. Ce sens est le plus fréquent pour le verbe critiquer. 2. Critique, adj. D. Kritisch; E. Critical; I. Critico [...] Qui constitue une crise ou qui se rapporte à une crise. C'est ainsi que Saint-Simon et Auguste Comte ont opposé la période critique aux périodes organiques entre lesquelles el s'insère. Par suite, en parlant d'une situation, matérielle ou intellectuelle: dangereuse, ou du moins instable, dans laquelle on ne peut se maintenir. "Rien n'est plus curieux que la situation critique où M. Renouvier se trouve réduit" Fouillère, *La liberté et le déterminisme* (146). Rad. Int: A. Kritikem; B. Kritik, Kritikal. (Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*).

Para precisar, afirmo que existe una estrategia crítica que viene del poder de la razón, en el sentido de que habita ahí una operación de decisión que pone un término categorial en conflicto cuando impone un orden de verdad. Lo que deja entrever es que hay en la estructura de la razón humana y de la conciencia un dispositivo que no puede evitar la contradicción, donde la razón se enfrenta a ella-misma. Así, dicha estrategia crítica consiste en conducir el pensamiento de una tal inconsciencia de-sí, determinada de modo dogmático en la conciencia común, a la autonomía capaz de legitimarse en la articulación de su reflexión para, desde ahí, poder discernir y tomar posición a través de la relación y del examen de nuevos conceptos, ideas y comportamientos, cumpliéndose, así, una transformación subjetiva que, no obstante, no deja de pasar por un proceso de crisis y tensión.

De suerte, que la instancia crítica si bien es el momento del desprendimiento de la inconsciencia-de-sí que se ha ligado a un estado de crisis, al mismo tiempo es el modo de constitución subjetiva donde la individualidad se estructura a partir de la libre relación consigo misma, no obstante, mediada por su negación que abre el acceso a lo otro-de-sí. En otros términos, resolver un estado de crisis es interrogarse, juzgar y poner en conflicto ciertas verdades inscritas en el pensamiento y desplegadas en las diversas figuras y desfiguras de la conciencia de-sí, cuyo efecto es la posición subjetiva.

Del mismo modo, la posición subjetiva posibilita –en el momento de su desgarró– la instancia crítica en el sentido que logra liberar –en sus desplazamientos y transformaciones conceptuales que la razón efectúa mediante el trabajo negativo de la supresión (*aufhebung*) al poner en tensión dialéctica el orden de verdad de un significado– sus enunciados y el conjunto de los procedimientos de validación que pone en juego.

Sin duda, se trataría de un ejercicio de reflexión subjetiva que permite introducirse en otro modo de elaboración analítica, cuyo método es hacer una operación filosófica del lugar subjetivo en que se puede identificar la instancia crítica y cuya situación reflexiva es, justamente, el momento de crisis donde la puesta en marcha de la decisión y del juicio racional



serían poner en tensión su objeto de reflexión, a saber, el sujeto escindido<sup>8</sup> enfrentado a sí-mismo.

Ahí, se advierte una deducción subjetiva que parece orientar la reflexión y la instancia crítica a la génesis de las estructuras categoriales del pensamiento, a partir de la formación de la individualidad. En otras palabras, se trataría de observar que es en la supresión/superación inmanente del trabajo de la negatividad<sup>9</sup> de la consciencia para-ella-misma donde se inscribe la instancia

<sup>8</sup> Tomo esta fórmula del sujeto escindido de Lacan, particularmente de su *Séminaire libre VI, Le désir et son interprétation*. En su curso del 3 de diciembre de 1958 desarrolla lo que él comprende como sujeto. Durante el recorrido de su pensamiento va a ir cambiando esta noción, sobre todo en el *Séminaire libre XI, les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Sin embargo, me interesa la especificidad del trabajo que hace en el *Séminaire VI*, pues recoge tres conceptos alemanes interesantes para dilucidar desde la perspectiva psicoanalítica, las categorías de negación, dislocación o falla y represión. He aquí la cita: Le sujet n'en sait rien, et pour les limiter, il faut dire que la tâche n'est pas facile, parce que pour qu'un sujet s'escamote lui-même comme sujet, c'est un tour de prestidigitation un petit peu pus fort que bien d'autres que je suis amené à vous présenter ici, mais disons que essentiellement et d'une façon qui ne fait absolument aucun doute, si nous avons à réarticuler les trois modes sous lesquels le sujet peut le faire en *Verwerfung* (dislocation, faille), *Verneinung* (négation) et *Verdrängung* (refoulement), la *verdrängung* va consister en ceci que pour frapper d'une façon qui soit au moins possible, sinon durable, ce qu'il s'agit de faire disparaître de ce non-dit, le sujet va opérer par la voie que je vous ai appelée la voie du signifiant. (13)

(El sujeto no sabe nada, y para limitarlo, debe decirse que la tarea no es fácil, porque para un sujeto retraerse él mismo como sujeto, es un truco de conjurar un poco más fuerte que muchos otros que me han llevado a presentarles aquí, pero decimos que esencialmente y de una manera que es absolutamente indudable, si tenemos que rearticular los tres modos bajo los cuales el sujeto puede hacerlo en *Verwerfung* (dislocación, haga falta), *Verneinung* (negación) y *Verdrängung* (expulsión), el *Verdrängung* va a consistir en esto que para llamar con un modo que sea posible por lo menos, sino sostenible, lo que se trata de hacer desaparecer de este no dicho, el sujeto va a obrar por la vía que llamé la vía del signifiante).

<sup>9</sup> En el artículo “De l'origine de la négativité chez Heidegger et Hegel”, Olivier Hout-Beaulieu consagra su análisis no solo a la influencia de Hegel en Heidegger respecto de la categoría de la negatividad, sino además, plantea cómo Heidegger indaga en dicha categoría en el sistema hegeliano. Toma el estudio de Heidegger para dar cuenta del *punto de vista* de Hegel y sus presupuestos. En tal sentido, es interesante cómo Heidegger, según Hout-Beaulieu, toma la idea de “punto de vista” y su vínculo con el ser, el siendo y la conciencia, dando pistas de la noción de examen y la posición escéptica en tanto cubre y determina el tropo de relación

Quel est donc le point de vue de l'hégélianisme? Précisons d'abord que par “point de vue” (*Standpunkt*), Heidegger ne désigne pas telle position arbitraire qu'on pourrait

crítica y el examen escéptico. En efecto, Hegel lo especifica de mejor manera:

immédiatement relativiser en l'opposant à une autre opinion du même genre. Celui-ci est plutôt défini comme "ce en quoi la pensée se tient pour que ce qu'elle a à penser (l'être) lui devienne accessible, c'est-à-dire pensable" (GA 68, 32). En ce sens, un point de vue se veut l'horizon de compréhension à l'intérieur duquel seul peut se présenter l'être de l'étant [...] "Le point de vue de Hegel est celui de l'idéalisme absolu (...). Le point de vue en général [est] celui de la conscience. L'être est re-présenter et représentéité du re-présenter, subjectivité inconditionnée" (GA 68, 12). Selon Heidegger, l'être de l'étant est donc déterminé chez Hegel par l'exigence d'inconditionnalité d'un sujet parvenant, à travers l'activité de la conscience, à une claire et transparente représentation de soi. (77-8)

(¿Cuál es pues el punto de vista del hegelianismo? Precisemos primero que por punto de vista Heidegger no designa tal posición arbitraria que se podría inmediatamente relativizar oponiéndolo a otra opinión del mismo género. Aquel es, más bien, definido como "en lo que el pensamiento se toma para que lo que ella tiene de pensamiento (ser) le devenga accesible, es decir, pensable" (GA 68, 32). En este sentido, un punto de vista es el horizonte de comprensión al interior del cual solo puede presentarse el ser y el siendo [...] "El punto de vista de Hegel es aquel del idealismo absoluto (...). El punto de vista general [es] aquel de la conciencia. El ser es re-presentar y representidad (lo traduzco así pues, al ser un concepto técnico de Heidegger y como es característico en su lenguaje filosófico utilizar modificaciones de una palabra, no hay traducción al español) del re-presentar, subjetividad incondicionada" (GA 68, 12). Según Heidegger, el ser del siendo es pues determinado en Hegel por la exigencia de la incondicionalidad de un sujeto alcanzando a través de la actividad de la conciencia, a una clara y transparente representación de sí). Añadiré de este estudio otra cita que me parece interesante para justificar el trabajo de la negatividad en la conciencia:

Il convient d'abord de définir ce que Heidegger, suivant Hegel, entend par négativité. Celle-ci se voit en un premier temps caractérisée "en tant que différence de la conscience" (GA 68, 13) [...] Le "de" doit-il être entendu au sens d'un génitif subjectif, auquel cas la différence trouverait son fondement dans l'activité d'une conscience préétablie, ou alors doit-il être entendu au sens d'un génitif objectif, auquel cas la conscience serait la "produit" d'une différenciation la précédant? En outre, a-t-on ici affaire à une véritable alternative ou alors "conscience" et "différence" sont-elles toujours "déjà parvenues à l'égalité parfaite?" (GA 68, 23) [...] C'est en effet d'abord à travers une analyse logique du concept d'altérité que Heidegger cherche à concevoir la différence. [...] il décèle deux types de négations, soit la négation abstraite ou première négation et la négation absolue ou négation de la négation. Ainsi, "quelque chose" et "autre chose" sont d'abord opposés unilatéralement en fonction d'une première négation abstraite. Hegel démontre cependant que le "quelque chose" ne peut se rapporter à soi véritablement que suite à une prise en considération de son "autre", ce que consiste la négation de la négation. La négativité absolue institue dans cette optique le fond conditionnant d'une relation réciproque au sein de laquelle le "quelque chose" et "l'autre chose" s'entre-appartiennent dans leur différenciation. (80-1)

(Conviene primero definir lo que Heidegger, siguiendo a Hegel, entiende por negatividad. Aquello se ve en un primer tiempo caracterizado "como diferencia de la conciencia"

los pensamientos devienen fluidos en tanto que el pensar puro, esta inmediatez interior, se conoce como momento o en tanto que la certeza pura de sí-misma abstrae de sí; no que ella se elimina, se pone de lado, pero ella abandona el elemento fijo de su acto de ponerse en sí-misma como también lo fija en lo concreto puro es yo. Él-mismo en oposición al contenido diferente que le fija los términos diferentes que, puestos en el elemento del pensar puro hacen parte de esta incondicionalidad del Yo. Por este movimiento los pensamientos puros se hacen conceptos (palabras) y son solamente entonces que ellos son de verdad, automovimientos, círculos lo que es su substancia, esencialidades.<sup>10</sup> (Hegel, *Phénoménologie* 9).

Por consiguiente, la situación crítica/ crisis no tiene que ver con una evaluación exterior ni trascendental de la posición subjetiva en el contenido del sí-mismo, sino más bien, con la diferencia interna de sus contenidos figurales, es decir, de formas que devienen de-formaciones o des-figurales y que, al pasar de una posición a otra, necesariamente transitan,

(GA 68, 13). [...] el “de” debe ser entendido en el sentido de un genitivo subjetivo en el cual la diferencia encontraría su fundamento en la actividad de una conciencia preestablecida o entonces ella debe ser entendida en el sentido de un genitivo objetivo en el cual la conciencia sería el “producto” de una diferenciación precediéndola? Además, estamos aquí en un asunto de una verdadera alternativa o entonces “conciencia” y “diferencia” ellas “ya alcanzaron siempre la perfecta igualdad?” (GA 68, 23). Es en efecto primero a través de un análisis lógico del concepto de alteridad que Heidegger busca concebir la diferencia [...] él descubre dos tipos de negación sea la negación abstracta o primera negación y la negación absoluta o negación de la negación. Así, “alguna cosa” y “otra cosa” son primero opuestas unilateralmente en función de una primera negación abstracta. Hegel demuestra, sin embargo que “alguna cosa” no puede remitirse a sí verdaderamente que solo en respuesta a una toma en consideración de su “otro”, lo que consiste en la negación de la negación. La negatividad absoluta instituye en esta óptica el fondo condicionante de una relación recíproca al seno de la cual “alguna cosa” y “otra cosa” se entre-pertenecen en su diferenciación).

<sup>10</sup> Les pensées deviennent fluides en tant que le penser pur, cette immédiateté intérieure, se connaît comme moment, ou en tant que la certitude pure de soi-même abstrait de soi; –non qu’elle s’élimine, se mette de côté, mais elle abandonne l’élément fixe de son acte de se poser soi-même, aussi bien le fixe du concret pur est Je lui-même en opposition au contenu différent que le fixe des termes différents qui, posés dans l’élément du penser pur, ont part à cette inconditionnalité du Je. Par ce mouvement les pensées pures deviennent concepts (paroles) et sont seulement alors ce qu’elles sont en vérité, automouvements, cercles, ce qu’est leur substance, essentialités.

de manera plástica, por un estado de fisura y contradicción donde se alojaría la destrucción. Tal como indica Malabou, a propósito del paso de posiciones de la forma mediante un movimiento dialéctico, “El proceso de la plasticidad es dialéctico, en cuanto las operaciones que lo constituyen son contradictorias: la toma de la forma y la aniquilación de toda forma, la emergencia y la explosión” (*El porvenir* 37)

Desde este punto de vista, la crítica es el acto del exceso y/o superación diacrónica en el sentido de una diferencia lógica temporal del sí-mismo, en el cual un tipo de saber fijado en un orden de verdad limitado comienza su proceso plástico que se expresa en la reciprocidad que conserva la subjetividad con el accidente. En tal sentido pues, aparece una autocrítica de la posición subjetiva que sufre de forma desgarrada la acción sintomática de una violencia que viene de ella misma y que sería el momento de crisis manifestada por la transformación destructiva es decir, y tal como lo plantea Malabou en su texto *Ontologie de l'accident*, por aquello que se forma o viene a formación y que constituye el carácter de la huida que determinaría la identidad.

Ahora bien, la metamorfosis por destrucción no es equivalente a la fuga, ella es, más bien, la forma que toma la imposibilidad de huir, la imposibilidad de huir ahí donde la huida se impondrá, por tanto, como la única solución. Hay que pensar la imposibilidad de huir en esas situaciones donde una tensión extrema, un dolor, una enfermedad se dirigen hacia un afuera que no existe<sup>11</sup>. (*Ontologie* 17-8)

Así, la crítica es pues una autocrítica o, más bien, un automovimiento crítico que se va formando donde la posición subjetiva, en el momento del juicio mediado por la contradicción entre lo que ella apunta como

---

<sup>11</sup> Or la métamorphose par destruction n'est pas un équivalent de la fuite, elle est plutôt la forme que prend l'impossibilité de fuir. L'impossibilité de fuir là où la fuite s'imposerait pourtant comme la seule solution. Il faut penser l'impossibilité de fuir dans ces situations où une tension extrême, une douleur, un malaise poussent vers un dehors qui n'existe pas.

un en-sí y su saber efectivo de este en-sí. Lo otro-de-sí debe enfrentarse dialécticamente y bajo momentos de crisis a la conciencia que ella tiene del objeto: ser-objetivo, el otro en tanto sí-mismo, ser un sí que sea alguna cosa para alguien y a la conciencia que ella tiene de ella-misma. Dicho de otro modo, la crítica aquí sería la forma de la plasticidad destructiva que hace posible la aparición o formación de la alteridad, a saber, el ser otro-de-sí mismo.

En este artículo, se pretende tomar el pensamiento de Catherine Malabou, particularmente el modo de la plasticidad inscrita en la individualidad autodeterminada, para repensar un discurso de la crítica que tenga la ventaja de designar a la vez un acto y el proceso en resultado de ese acto. En tal sentido, no es solo enunciar dicho discurso crítico, sino igualmente examinar, en el proceso del acto su resultado, el conjunto estructurado de los enunciados que dicho discurso pueda producir en la crítica, como crítica y dentro del contexto de crisis. Más aún, si se puede hablar de un saber crítico –en tanto reflexión contradictoria– inscrito en el tratamiento racional dialéctico que media la formación de la individualidad al modo de la plasticidad, dicho saber se define como discursivo en la medida que su término denota un pensamiento-hablante que permite al discurso hacer de él mismo un trayecto, es decir, su propio recorrido crítico.

De suerte que el proceso de validación requerido para llevar a cabo la especificidad de un pensamiento crítico en la posición subjetiva –en tanto efecto de un sujeto escindido de sí-mismo deviniendo otro-de-sí, o más bien, en palabras de Malabou, una individualidad que se define como crisis (*El porvenir* 67)–, es el elemento conceptual que aparece en la reflexión plástica de una ausencia, donde es posible reconstruir en el lenguaje de esa ausencia aquello de lo que no era posible hablar. Dicho de otra forma, “la plasticidad destructiva hace posible la aparición o la formación de la alteridad ahí donde el otro falta absolutamente [...] el único otro que existe entonces es el ser otro de sí-mismo”<sup>12</sup> (*Ontologie* 18).

<sup>12</sup> “la plasticité destructive rend possible l'apparition ou la formation de l'altérité là où l'autre manque absolument [...] le seul autre qui existe alors, c'est l'être autre à soi-même”.

Se trataría ahí de un momento de transformación que implica el tiempo lógico de destrucción, en el cual la formación de una nueva individualidad es, justamente, la aparición de esta explosión de una forma, lo que permite el surgimiento de una nueva alteridad que continuamente escapa a toda inteligibilidad. Sin embargo, dicha alteridad se ofrece como la afirmación de alguna suerte de diferencia que es a sí-misma y que se abre estructuralmente hacia lo otro de ella-misma. En consecuencia, es en este punto donde se originaría el tratamiento de la plasticidad en lo que tiene de reflexión exterior en su proceso de devenir<sup>13</sup>.

A este respecto, Malabou plantea en *El porvenir de Hegel* el tema de la crisis como aquello que constituye a la individualidad. Desde este punto de vista, la autora señala que la autocrítica es entendida a condición de tomar el aspecto antropológico del sistema hegeliano, es decir, el momento en que el sujeto individual se autodiferencia manifestando su modo de ser o, más bien, su despliegue en un movimiento que comprende la tríada igualdad consigo-mismo, la escisión o la pérdida y el retorno a la unidad, que no es sino, a mi juicio, lo que caracteriza la lógica subjetiva o doctrina del concepto como aquello que determina la universalidad en lo particular expresada como singularidad.

Ahora bien, Malabou subraya en efecto que aquella tríada se conduce por un desarrollo de la singularidad que deviene en un “sí mismo singular”. Sin embargo, cabría detenerse en el momento de la ruptura de aquella tríada para comprender la relación crisis/crítica y cómo se cumple en el desgarrar, no solo escéptico sino incluso de la formación de la subjetividad en lo que tiene ella de conciencia escindida.

---

<sup>13</sup> Hay que destacar que en la *Science de la logique: livre deuxième. La doctrine de l'essence* Hegel habla sobre la reflexión especulativa en su movimiento dialéctico de retorno y pérdida determinado por la negatividad, donde examina el tratamiento lógico de la reflexión interior y exterior. A este respecto, existe una mediación entre la reflexión en sí-misma, la reflexión en lo otro de-sí y la reflexión exterior o determinante que posibilita las figuras de la identidad, de la diferencia y la contradicción, cuya modalidad sería la identidad de la identidad y la no-identidad que se expresaría no solo en la unidad contradictoria, sino también en el movimiento estructural de la identidad contradictoria entre lo interior y lo exterior. Lo que demuestra una organización reflexiva de la lógica, más particularmente, una época lógica de la escritura de la reflexión (70-87).

En efecto, en un artículo titulado “Négativité dialectique et douleur transcendente: La lecture heideggerienne de Hegel dans le tome 68 de la Gesamtausgabe” Malabou indica que, siguiendo la definición que Heidegger hace de la dialéctica hegeliana, “esta dialéctica es un dolor trascendental. Lo negativo sería una pasión lógica, un afecto conceptual, un dolor cuya experiencia de la conciencia es el testimonio más inmediato”<sup>14</sup> (266).

Para comprender el tema de la conciencia escindida, primero haré un análisis de la noción de conciencia. En términos etimológicos, la palabra conciencia se dice en alemán *Bewusstsein* que quiere decir ser (*sein*) consciente (*Bewusst*)<sup>15</sup>. De las voces que entran en este concepto la única que es familiar,

<sup>14</sup> “La négativité hégélienne est un douleur transcendente. Le négatif serait une passion logique un affect conceptuel, une douleur, dont l’expérience de la conscience est le témoin le plus immédiat”.

<sup>15</sup> **Conscience** *Bewusstsein* (conscience psychologique), *selbstbewusstsein*; **A.** intuition qu’à l’esprit de ses états et de ses actes. — Cette définition ne peut être qu’approximative, le fait de la conscience étant une des données fondamentales de la pensée, qu’on ne peut résoudre en éléments plus simples [...] la question de savoir si l’esprit humain a conscience de tout ce qui le constitue ou s’il a pour le moi individuel de l’homme des phénomènes psychiques inconscients. Elles réservent également la question de savoir si la conscience contient ou ne contient pas l’affirmation du sujet en tant que substance. **A.** Si cette connaissance de l’esprit s’entend au sens **A.** et si le fait conscient n’est pas considéré comme différent du fait qu’il est conscient, la conscience est dite conscience spontanée. C’est-à-dire, psychologique [...]. **B.** Si cette connaissance s’entend au sens **B.** (c’est-à-dire suppose une opposition nette de ce qui connaît et de ce qu’est connu, et une analyse de l’objet de cette connaissance) la conscience est dite conscience réfléchie. *Gewissen* (conscience moral). L’emploi large du mot “conscience” n’est pas équivoque. On peut fort bien dire une conscience pour un sujet percevant (une monade leibnizienne) — en réalité, le mot conscience au sens **A.** désigne la pensée même, antérieure à la distinction du connaissant et du connu; comme telle, elle est la donnée première que la réflexion analyse en sujet et en objet. [...] 1° la conscience en tant que donnée, primitive, indifférenciée, servant de matière à toute vie — 2° la conscience en tant que construite par l’opposition de l’objet et du sujet, et se réduisant alors à ce dernier par opposition à l’objet [...] il y aurait donc lieu de distinguer *conscience primitive* et *conscience réfléchie*, *conscience subjective* et *conscience objective* (Lalande.173-175)

(**Conciencia** *Bewusstsein* (conciencia psicológica) *selbstbewusstsein*. **A.** intuición que tiene el espíritu de sus estados y sus actos — esta definición no puede ser sino aproximativa, el hecho de la conciencia siendo uno de los datos fundamentales del pensamiento que no se puede resolver en elementos simples [...] la cuestión es saber si el espíritu humano tiene conciencia de todo lo que lo constituye o si tiene para el Yo individual del hombre los fenómenos psíquicos inconscientes. Ellas reservan igualmente la

por su correspondencia con otras voces indoeuropeas, es *Sein* que corresponde al latín *est*, al griego *eimai*. Conciencia, sin embargo, procede del latín *cum-scientia*. A su vez, la voz latina *scientia* se origina de la raíz indoeuropea SKEI cuya idea es de cortar, fisurar como en griego a *rwgmh* (De Clercq; Adamantios): cortar, dividir y en latín *scire*, en el sentido de que saber algo consiste en un dividirse de la inteligencia con respecto a su objeto que se presenta ante ella como un todo impenetrable antes de que el entendimiento comience a obrar cisuras en él. Por consiguiente, la voz española que ha conservado el modo significativo y la figura significante-gráfica de la raíz originaria es el verbo escindir.

En efecto, lo que cabe precisar ahí es que el tema obedece a la constitución del desgarro del ser mismo de la subjetividad. En tal sentido, el tiempo dialéctico, cuya plasticidad inscribe el recorrido de la autodiferencia del sí mismo singular –tal como lo plantea Malabou– se puede comprender a condición de tomar la noción de crisis en su sentido etimológico del momento del juicio, que no es sino lo que designa el quiebre que alcanza el desprendimiento del propio sí-mismo; no obstante, abre al mismo tiempo el momento de la decisión.

---

cuestión de saber si la conciencia contiene o no la afirmación del sujeto en tanto substancia. **A.** Si este conocimiento del espíritu se entiende en el sentido **A.** y si el hecho consciente no es considerado como diferente del hecho que él es consciente, la conciencia es nombrada conciencia espontánea. Es decir, psicológica [...]. **B.** Si este conocimiento se entiende en el sentido **B.** (es decir, supone una oposición neta de quien conoce y de lo que es conocido y un análisis del objeto de este conocimiento) la conciencia es nombrada conciencia reflexiva. *Gewissen* (conciencia moral). El empleo largo de la palabra “conciencia” no es equívoco. Se puede fuertemente decir una conciencia para un sujeto percibiendo (una monada leibniziana) \_\_en realidad, la palabra conciencia en sentido **A.** designa el pensamiento mismo, anterior a la distinción del noscente y de lo conocido, como tal, ella es el dato primero que la reflexión analiza en el sujeto y en el objeto [...] 1° la conciencia en tanto que dato, primitivo, indiferenciado, sirviendo de materia a toda vida\_\_ 2° la conciencia en tanto que construida por la oposición del objeto y del sujeto y reduciéndose entonces a esta última por oposición del objeto [...] habría pues dar lugar a la distinción entre *conciencia primitiva* y *conciencia reflexiva*, *conciencia subjetiva* y *conciencia objetiva*. A partir de este análisis de la cita recogida, considero la especificidad de la conciencia no desde su acepción espontánea y psicológica, sino, más bien, desde su acepción reflexiva que implica la conciencia subjetiva pero también la objetiva.



En consecuencia, y siguiendo a Malabou, el sujeto individual se define como un proceso de formación (sensación, sentimiento y sentimiento de-sí) en el cual va apareciendo el momento de la antropologización o nacimiento del Yo (*El porvenir* 67) que se manifiesta por medio de la reflexión sobre sí mismo, lo que permite alcanzar la comprensión de la identidad de sí y hacia-sí misma. Finalmente, lo que ocurre ahí es el tratamiento de la reflexión del sí-mismo que experimenta la interiorización de la alteridad, lo que faculta el hecho del retorno y la pérdida como momentos dialécticos mediados por su propia plasticidad.

En lo sucesivo, el alma es instancia crítica y, en esta medida, individualidad autónoma. El origen de la subjetividad es la posibilidad de la auto-solicitud, de dirigirse de sí mismo a sí mismo: el “Sí mismo” es la instancia que garantiza la unidad de la relación del mismo y el otro. Ahora bien, esta estructura dialéctica de identidad y alteridad se deshace a medida que se constituye. La fuerza del análisis hegeliano radica en su manera de sintetizar la presencia y la ausencia de la síntesis misma. En efecto, en este momento del análisis co-existen la posibilidad misma de la co-existencia (de la identidad y la diferencia: el alma como Sí mismo constituido) y su imposibilidad (estados enfermos del espíritu ligados a una tensión irreductible entre identidad y diferencia). La extraña síntesis de la síntesis y la a-síntesis aparece como más originaria que la simple síntesis del “Sí mismo”; su data es anterior a “Mí”. (*El porvenir* 71)

Para concluir este apartado, tomaré las palabras de Malabou respecto del momento crítico, circunscrito a la figura del “sentimiento de sí”, de este modo, si parto de la base que todo juicio es racional, entonces es lógico en la medida que se introduce en un sistema de transformaciones necesarias que afectan y articulan el discurso mismo, donde la formación de la conciencia de-sí es el sujeto de su propio desenvolvimiento racional experimentado y exteriorizado como objeto en la experiencia. Desde este punto de vista, la constitución de la conciencia implica su afirmación racional que se realiza en las diversas formas de exposición de sus figuras; figuras que, como ya se ha señalado, se manifiestan mediante

los múltiples caminos sistemáticos que sigue la conciencia cuando ella intenta dramáticamente o, si se quiere, de forma desgarrada reconocerse como tal, a saber, como siendo un “sí” en el sentido, también, de aceptar experimentar los momentos de su constitución.

Tal como lo plantea Hegel, la conciencia es “para-sí” en la satisfacción de la experiencia donde conoce la certeza de su verdad para, finalmente, encontrar el objeto donde ella se reconoce y se legitima. Sin embargo, aquel objeto, que no es sino la forma misma de su ser-consciente que la funda, obliga a la conciencia a justificarse, a definirse y a confrontarse con lo que ella es en-sí; lo que involucra su proceso de transformación dialéctico que acaba determinando un nuevo modo de aparecer-a-sí.

En los modos de la certeza que preceden lo verdadero es para la conciencia algo distinto a ella misma. Pero el concepto de ese algo verdadero desaparece en la experiencia de él; el objeto no se muestra ser en verdad como era de un modo inmediato en-sí, como lo que es de la certeza sensible, la cosa concreta de la percepción, la fuerza del entendimiento, sino que este en-sí resulta ser un modo en que solamente resulta ser para otro. [...] pero ahora ha nacido lo que no se producía en comportamientos anteriores: una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero. Y en ello es también ciertamente, un ser otro; en efecto la conciencia distingue, pero distingue algo que para ella es, al mismo tiempo, algo no diferenciado. Si llamamos concepto al movimiento del saber y objeto al saber, pero como unidad quieta o como yo, vemos que, no solamente para nosotros, sino para el saber mismo, el objeto corresponde al concepto. O bien, si de otro modo, llamamos concepto a lo que el objeto es en-sí y objeto a lo que es como objeto o para-otro, vemos que es lo mismo el ser en-sí y el ser para-otro, pues el en-sí es la conciencia, pero es también aquello para lo que es otro (el en-sí), y es para ella para lo que el en-sí del objeto y el ser del mismo para otro son lo mismo, el yo es el contenido de la relación y la relación misma, es él mismo contra otro y sobrepasa al mismo tiempo este otro, que para él es también solo el mismo. (Hegel, *Fenomenología* 108)

En resumen, esta mutación es significativa ya que la dinámica del para-sí y de lo en-sí no obedece solo a posiciones contingentes, sino que en el momento en que se constata —en cada posición— que el orden del nuevo para-sí constituido depende del orden del para-sí suprimido (negado)<sup>16</sup>, lo que ocurre es justamente el momento del desgarró, que posibilita el juicio racional cuya disposición es la institución del nivel del entendimiento crítico.

Del mismo modo, también, el orden del para-sí de la conciencia y del en-sí de la objetividad (el objeto del ser-consciente) moviliza una unidad diferencial que es lo en-sí y el para-sí, donde dicha diferencia es el momento de la negatividad que permite el desenvolvimiento desgarrado inscrito en la conciencia y como conciencia de-sí y que, además, restablece un modo del pensamiento que es el momento de la decisión y/o del discernimiento.

En consecuencia, es aquí donde se comienza a manifestar el juicio crítico, cuyo movimiento —desde el punto de vista de la plasticidad— deviene la prueba crítica de la individualidad. Su recorrido permite un cierto desvío o, más bien, un camino largo que, apropiado a su condición de crisis, se sostiene al mismo tiempo a distancia de aquella condición, lo que moviliza

<sup>16</sup> [...] identité est d'abord l'essence elle-même, pas encore une détermination de cette même [essence] ; la réflexion totale, non pas un moment différencié de cette même [réflexion]. Comme négation absolue, elle est la négation qui se nie immédiatement elle-même ; un non-être et différence qui disparaît dans son surgir, ou un différencier par quoi rien ne se trouve différencié, mais qui s'abîme immédiatement dans soi-même. Le différencier est le poser du non-être, comme [poser] du non-être de l'autre. Mais le non-être de l'autre est sursumer de l'autre, et donc du différencier lui-même. Mais c'est ainsi que le différencier est ici présent-là, comme négativité se rapportant à soi, comme un non-être qui est le non-être de soi-même ; un non-être qui a son non-être, non pas en un autre, mais en soi-même. Est donc présente-là la [différence] se rapportant à soi, la différence réfléchie, ou différence absolue, pure. (Hegel, *Science* 36 [261-2])

(Esta identidad es primero la esencia misma, no aún una determinación de esta misma (esencia); la reflexión total, no un momento diferenciado de esta misma (reflexión). Como negación absoluta, ella es la negación que se niega inmediatamente ella-misma, un no-ser y diferencia que desaparece en su surgir o un diferenciar por lo que nada se encuentra diferenciado, pero que se abisma inmediatamente en sí-mismo. El diferenciar es el poner del no-ser, como (poner) del no-ser del otro. Pero el no-ser del otro es suprimido en el otro y pues del diferenciar mismo. Pero es así que el diferenciar está aquí presente como negatividad relacionándose a sí, como un no-ser que es el no-ser de sí-mismo; un no-ser que tiene la diferencia reflexiva o diferencia absoluta pura).

un pensamiento del retorno, en la medida que si existe un acto y un resultado de aquel acto este ejercicio o, más bien, recorrido discursivo es la objetividad de un pensamiento no-objetivante que requiere partir siempre de un hecho, de un acto para alcanzar de forma regresiva, es decir en su automovimiento contradictorio, aquello que lo hace posible.

### 3. LA FORMA PLÁSTICA EN SU RECORRIDO INCONSCIENTE

Ante todo, cabe señalar que cuando Malabou habla del sentimiento de-sí –a propósito de la presentación de la antropología– plantea que es ahí donde se produce el momento crítico, cuyo acto permite el origen de una forma que deviene fuera de-sí, al tiempo que moviliza ciertos conflictos que determinan un sentimiento de-sí y, en consecuencia, una forma subjetiva que se atormenta constantemente y que no es sino la figura dialéctica de la autodiferenciación (*El porvenir* 73). Se trataría ahí de la unión objetiva de la multiplicidad de sentimientos que, reunidos bajo una misma forma, faculta a la particularidad de la subjetividad individual de un exceso que se encierra en sí-mismo pero mediante su propia contradicción.

Desde este punto de vista, Malabou introduce el tema psíquico para dar cuenta del momento de la crisis en el sentimiento de-sí. A este respecto, en su libro *Les nouveaux blessés*, particularmente en el capítulo “La séparation, la mort, la chose Freud, Lacan et la rencontre manquée”, analiza un reencuentro entre Lacan y Freud. Si bien, no analiza de un modo sistemático dicho reencuentro teórico, abre una perspectiva para abordar el territorio del cerebro inscrito tanto en el discurso neurológico como en la frontera con el psiquismo y desde ahí problematizar el tema de la pulsión de muerte como aquello que entraña el aniquilamiento, la destrucción y finalmente la separación. En tal sentido Malabou señala tomando el pensamiento de Freud que

para Freud la relación del psiquismo con su propia desaparición está contemplado como una separación del psiquismo con él-mismo. La separación consigo

misma es el fenómeno psíquico de la mortalidad. Para Freud la anticipación de la muerte es vivida como un adiós del yo con él-mismo.<sup>17</sup> (208)

En tal sentido, esta perspectiva permite reflexionar sobre el inconsciente como lugar original del aniquilamiento y la destrucción, pero desde un punto de vista donde la plasticidad otorga el momento de aquella destrucción en las deformaciones de las conexiones neuronales y que se liga al período lógico de la negatividad dialéctica. De suerte que el impacto psíquico se produce en la ocasión de un cambio de forma que da sentido a la construcción de la subjetividad y del sentimiento de-sí.

En consecuencia, la transformación de la forma connota que la construcción subjetiva es plástica en la medida que se va destruyendo y aniquilando, lo que proporciona la figura de la forma subjetiva en lo que tiene ella de imposibilidad de escaparse de dicha transformación y, por lo mismo, de su destrucción. Por lo tanto, lo que aparece ahí es un desgarró, una escisión que determina la conciencia tal y como se había señalado a propósito de su etimología.

Lo anterior, conlleva a especificar lo que plantea Malabou respecto de la relación entre psicoanálisis y ontología de la plasticidad. En el texto antes indicado, la autora consagra un postulado que dice relación con lo que propone Lacan concerniente al carácter imborrable de la borradura del sujeto del inconsciente, pero también con lo que propone Freud en lo que respecta a la angustia. En otras palabras, en la condición de borradura indestructible del inconsciente se registra la desaparición y, en consecuencia, la participación de la muerte.

Una lectura atenta de los estudios desarrollados por Malabou me permite ver, más allá de la correspondencia que establece entre Lacan y Freud, sus diferencias, o más bien su aparente indiferencia. Es la naturaleza de esta correspondencia lo que da cuenta de la singularidad y de la originalidad

---

<sup>17</sup> Pour Freud, le rapport du psychisme à sa propre disparition est envisagé comme une séparation du psychisme avec lui-même. La séparation d'avec soi est le phénomène psychique de la mortalité. Pour Freud, l'anticipation de la mort est vécue comme adieu du moi à lui-même.

irreducible de este estudio. ¿Cuál es la dirección exegética abierta para esta correspondencia? En su primera presentación, Malabou muestra, de una manera extremadamente rigurosa, que, según Freud, el inconsciente —que no conoce ni la negación, ni el tiempo ni la muerte— está estructurado según su condición de inmortalidad en la medida en que existe también una tendencia a su destrucción.

Como Malabou señala, no habría, según Freud, ninguna fenomenalidad específica de la aniquilación, ya que esto tendría lugar a condición de una cierta amenaza de peligro interno y externo para el yo. En otras palabras, es el yo que sometido a un *danger absolu* (Malabou, “La séparation” 204) se abandona a las protecciones y las defensas arrojándose a la angustia de la muerte, lo que provocaría una especie de destrucción psíquica. Así, el concepto de aniquilación correspondería al estado inconsciente: “¿Cómo el psiquismo aprehende su propio fin?”<sup>18</sup> (208).

Si el concepto de muerte concierne al estado de aniquilación, entonces se podría hablar de un dolor trascendental en la medida en que la psique presenta, por sí misma, una separación consigo misma, ya que su desaparición obedece a una especie de dialéctica o, más bien, de una plasticidad de lo en-sí mismo de la psique que se convierte en un para-sí del sí mismo. De esta manera, la brecha que separa estos dos momentos está condicionada a la inscripción de la categoría de mortalidad, ya que se desvanece constantemente. En efecto, Malabou llama a este estado el peligro real del corte, donde se alojan la castración, el castigo pero también el nacimiento<sup>19</sup>. Por consiguiente, el inconsciente sería una pasión lógica, un afecto conceptual que registra la propia muerte en el momento de la separación del sí mismo y que vería sus resultados en la experiencia de la conciencia del Yo y de su sentimiento de-sí.

El carácter discursivo del análisis de Malabou sobre los postulados de Freud demuestra cómo es posible pensar la angustia en relación no solo

<sup>18</sup> “Comment le psychisme appréhende-t-il sa propre fin?”.

<sup>19</sup> “l’angoisse de séparation, affect de la coupure comme telle, c’est très précisément sur de telles définitions que portera la controverse avec la neurologie” (208). (“la angustia de separación, el efecto del corte como tal, sobre estas definiciones se producirá la controversia con la neurología”).

con un peligro interno, sino también con una amenaza externa. Desde esta perspectiva, la angustia representa el momento límite entre la separación y el desgarro donde se produce, además, el momento de crisis.

Los libros de Freud *Metapsicología*, *Inhibición, síntoma y angustia* y *El yo y el ello*, presentan, en una forma refinada y rítmica, los puntos esenciales de la explicación de la angustia, en tanto expresión afectiva del peligro de la pulsión interna, cuya revelación se manifiesta como una respuesta a una amenaza externa, en la que se percibe una dinámica, una plasticidad entre lo interno y lo externo que también implicaría, desde esta dualidad, la producción de la represión como una reacción interna, es decir, la reacción directa al peligro externo se expresa como la fuente de esa represión. En consecuencia, esta dinámica o plasticidad en la que convergen lo interno y lo externo, la causa y la consecuencia, conduciría a la destrucción de la psique como un fenómeno de separación del sí mismo consigo mismo.

Se podría decir que hay un origen casi ontológico del peligro; en efecto, para constatar aquello será necesario tener un concepto preconstituido que lo explique. El peligro de la separación —que emerge bajo las figuras de nacimiento, castigo y castración— no es más que una negatividad entendida como ausencia de sustancia o silencio sobre el ser pulsional. En cierta medida, la fuente que respalda la situación real de peligro es mucho más arcaica que el peligro pulsional que aparece como la huella o el recuerdo inmemorial. De esta manera, el lugar ocupado por la represión es el de una acción que anula y al mismo tiempo causa placer. De este modo, se podría evocar un dolor esencial en la medida que revela una experiencia trascendental de la separación fundacional. En otras palabras, esta separación original o fundamental es una dimensión que aborda un proceso completo de angustia y crisis específico para cada separación particular. Dado que el ser humano siente peligro del nacimiento, la pérdida de amor y la castración, hay una aniquilación que inaugura la ruptura o la desintegración del sí-mismo y en sí-mismo de la psique.

Según Malabou, Freud no piensa en una representación de la aniquilación como origen o, por el contrario, como el origen de dicha

representación<sup>20</sup>, por lo que sostiene que, como la forma de la aniquilación reside irrepresentable, la noción de desintegración o aniquilamiento que estructura el inconsciente no es posible, que se produce una fisura que deviene destructiva, ya que vive dicho aniquilamiento de forma fenomenológica cuando el sujeto reacciona frente a la angustia y a los momentos de crisis. Hasta cierto punto, lo en-sí del yo se desvanece/niega y se convierte en un para-sí del superyó que a su vez se anula/niega, representando el momento de la destrucción plástica del yo singular de la subjetividad, puesto que aquel ha sido disociado de sí mismo. De suerte que la manifestación de este proceso es el significado y la comprensión de una diferencia en la identidad del yo, es decir, una división diferencial y repetitiva que toma forma como alteridad lógica en la estructura psíquica del inconsciente.

De este modo, la esencia irreductible de una cosa como etiología de la plasticidad destructiva toma forma en la consolidación de la alteridad que reside tributaria de la unidad de la subjetividad en cuanto sentimiento de-sí. Más aún, la posición subjetiva, expresada en la angustia de la castración, está destinada a faltar en sí misma, en otras palabras, sería como una falta esencial del yo y su amenaza constante de separarse de sí mismo. Así, el sentimiento de-sí inscrito en dicha posición subjetiva se puede ver como una negatividad dialéctica que toma forma de crisis pero también asume su crítica. Por consiguiente, si la fisura o separación es una especie de lenta duplicación, es decir, el despliegue del yo consigo mismo, se podría considerar que existe entonces una ilegalidad fundamental en sí misma de la pérdida en cuanto forma de aniquilamiento que anticipa, en su proyección reflexiva, la disociación negativa del sí-mismo y consigo mismo.

Es por esto, cuando aparece la forma plástica que moviliza esta

---

<sup>20</sup> “[...] En effet, il n’y a, dans l’inconscient, aucun contenu de sens associé au concept de la mort propre: ‘Ma’ mort demeure irreprésentable [...] La mort est un concept abstrait au contenu négatif, pour lequel on ne saurait trouver une correspondance inconsciente” (*Le moi et le ça* 27; *Œuvres Complètes*). (En efecto, no hay en el inconsciente ningún contenido de sentido asociado al concepto de la muerte propia: “mi” muerte reside irrepresentable [...] la muerte es un concepto abstracto al contenido negativo por el cual no se sabría encontrar una correspondencia inconsciente).



duplicación, ella marca el origen de la especulación o reflexión por la cual el yo se lleva a sí mismo en este otro devenir de sí mismo, es decir, en un para-sí como un objeto.

es el corte, su fantasma o su anticipación que abren a la psique el horizonte de la relación que ella tiene con ella-misma, la manera en la cual ella puede verse morir desdoblándose. La separación mortífera consigo es el origen mismo de la especulación o de la reflexión por donde el yo se toma el mismo como objeto.<sup>21</sup> (Malabou, “La séparation” 218)

Para finalizar este artículo, diré que el carácter indestructible de la plasticidad, en lo que tiene de aniquilación, es el punto central del evento de la anticipación de la separación. En otras palabras, el hecho de que inscribe y hace posible la estructura de la borradura del sujeto es su anticipación a la fisura. Sin embargo, esta borradura no se puede anular ya que es indestructible. Es precisamente aquí que habita el silogismo del sí-mismo en lo que tiene de fisura en la desgarradura de su conciencia, pero también en lo que tiene de posición crítica respecto al juicio que hace de sí-misma.

---

<sup>21</sup> C'est la coupure, son fantasma ou son anticipation qui ouvrent à la psyché l'horizon du rapport qu'elle entretient avec elle-même, la façon dont elle peut se voir mourir en se dédoublant. La séparation mortifère d'avec soi est l'origine même de la spéculation ou de la réflexion par où le moi se prend lui-même pour objet.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adamantios, Chrestos M. *Lexikon Hellēno-Latinikon. [Aeikon Eaahno-Aatinikon]*. Atenas; Ek tōn Vivliekdotikōn Katastēmātōn A.D. Phexē, 1908. Google books. [https://books.google.de/books?vid=HARVARD:HN3SBF&printsec=titlepage&xredir\\_esc=y](https://books.google.de/books?vid=HARVARD:HN3SBF&printsec=titlepage&xredir_esc=y)
- De Clercq, Danielle. Dictionario etymons grecs et latins du vocabulaire scientifique francais. *Lexicologos*. <[https://www.lexilogos.com/grec\\_ancien\\_dictionnaire.html](https://www.lexilogos.com/grec_ancien_dictionnaire.html)>.
- Freud, Sigmund. *Œuvres Complètes*. Volume XI. 1911-1913. París: Presses Universitaires de France, 1998.
- . *Obras completas, tomo XIX*. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- . *Inhibición, síntoma y angustia*. Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *La fenomenología del espíritu*. Traducción por Wenseslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- . *La phénoménologie de l'esprit*. París: Gallimard, 1993.
- . *La relation du scepticisme avec la philosophie suivi de l'essence de la critique philosophique*. París: Editions Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.
- . *Science de la logique. Premier tome – la logique objective, deuxième livre: la doctrine de l'essence*. París: Editions Kimé, 2010.
- Hout-Beaulieu, Olivier. “De l’origine de la négativité chez Heidegger et Hegel”. *Ithaque*, n.º 6, 2010, pp. 71-93.
- Lacan, Jacques. *Le Séminaire Livre V: Les formations de l'inconscient*. Paris: Du Seuil, 1998.
- Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. París: Presses Universitaires de France, 1968.
- Malabou, Catherine. *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Traducido por Cristóbal Durán. Santiago: Palinodia, 2013.
- . *La plasticité au soir de l'écriture: dialectique, destruction, déconstruction*. París: Éditions Léo Scheer, 2005
- . “La séparation, la mort, la chose Freud, Lacan et la rencontre manquée”. *Les nouveaux blessés: De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*. París: Bayard, 2007.

- 
- . “Négativité, dialectique et douleur transcendantale: La lecture heideggerienne de Hegel dans le tome 68 de la Gesamtausgabe”. *Archives de Philosophie*, vol. 66, n.º 2, 2003, pp. 265-78.
- . *Ontologie de l'accident. Essai sur la plasticité destructrice*. Paris: Éditions Léo Scheer, 2009.
- Jarczyk, Gwendoline. *La réflexion spéculative: le retour et la perte dans la pensée de Hegel*. Paris: Kimé, 2004.
- Quentin, Bertrand. *Hegel et le scepticisme*. Paris: L'Harmattan, 2008.